

Mestissatge, connexió i triangulació de cultures



Jean-Loup Amselle
(EHESS. París)

L'article es vol preguntar si el concepte de mestissatge, més que intentar definir els límits d'un "pensament mestís", és una eina còmoda per concebre la nostra modernitat globalitzada: avui cal preguntar-se sobre allò que designa aquest concepte en l'ampli marc de l'articulació del fet local al global.

The article sets out to question whether the concept of mestizaje, rather than trying to define the limits of 'mestizo thought', is a useful tool for the conceptualising of our globalised modernity: today it is necessary to examine what this concept designates in the broad framework of the articulation from the local to the global.

Més que intentar definir els límits d'un "pensament mestís",¹ em voldria preguntar, en el marc d'aquesta breu aportació, si el concepte de mestissatge és una eina còmoda per concebre la nostra modernitat globalitzada o si, per fer la pregunta d'una altra manera, aquest concepte, el qual se suposa que marcarà la nostra època, no existia ja també en les anteriors, amb la qual cosa perdria el seu valor discriminant. En altres paraules, voldria mostrar, allunyant-me de tota problemàtica postcolonialista² o postmodernista, les insuficiències d'aquest concepte i, al mateix temps, destacar la necessitat d'abordar, amb l'ajuda d'altres instruments, què designa el concepte de mestissatge, és a dir, l'articulació del fet local al global segons un conjunt de períodes històrics i geogràfics.

L'espai del mestissatge

Qualsevol reflexió sobre el tema del mestissatge necessita tenir en compte el problema de les fronteres, dels límits o llindars i, per tant, de la liminarietat, sigui de l'individu o de les col·lectivitats. En aquest text deixarem de banda la qüestió de les fronteres de l'individu –ja se n'ocuparan els psicòlegs, els psicoanalistes i els psiquiatres– i ens conformarem amb assenyalar de passada que la definició d'aquestes fronteres exerceix un paper cabdal en la conservació de la personalitat i, per tant, en la identitat de la persona, sense oblidar que amb els grups³ succeeix el mateix.

Des del punt de vista interaccionista i polític que és el nostre, l'èxit o el fracàs en la conservació del territori de l'individu o del grup és essencial per comprendre la manera com es modelen les identitats. Per tant, des d'aquest punt de vista, tots els instruments que serveixen per delimitar aquest territori són pertinents per comprendre les trans-

1. GRAZINSKI, S. *La pensée métisse*. París, 1999.

2. Cf. APPADURAI, A. *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. París: Payot, 2001 (1996).

3. Pel que fa a la problemàtica de la sobirania del cos i de les fronteres de l'individu en relació amb la temàtica del trànsit i de la possessió, remeto a la tesi de Beneduce, R. *Entre plusieurs mondes, Actes, discours et pratiques de la possession en Afrique*. París: EHESS, 2000.

*La colonització d'Àfrica
esdevingué un bon exemple per
tal de comprendre com les
identitats tenen en la definició
de les fronteres un element
cabdal en la seva articulació.
Mapa portuguès d'Àfrica de
principis de l'edat moderna.*



gressions simbòliques o reals de les quals el mestissatge només és un dels components.

Tal com ha demostrat M. Douglas en l'anàlisi magnífica que ha fet del deshonor,⁴ els conceptes de contaminació i de tabú només es poden comprendre si es té en compte el paper fonamental que exerceixen en la delimitació de les fronteres entre els grups. En conseqüència, aquests conceptes no podrien existir sense postular, al mateix temps, una diversitat de grups, es tracti del repartiment dels grups en l'espai –allò que, en el cas de l'Àfrica occidental, he anomenat “les cadenes de societats”– o dins d'una mateixa societat, com és el cas, per exemple, de les castes índies.

Pel que fa a l'Àfrica, es pot assenyalar l'existència de la institució que els antropòlegs han anomenat equivocadament “parentiu de broma” i que, de fet, és equiparable al “contracte social” de la filosofia política, tret que, en aquest cas, afecta grups i no individus. Aquests pactes sovint inclouen tabús relatius al comensalisme i a les relacions sexuals i, consegüentment, són un instrument bàsic per a la delimitació de les fronteres entre els grups. D'altra banda, no és pas casualitat que en el segle xv els primers descobridors portuguesos de l'Àfrica assimilessin l'estatus de certes “castes” –com ara els griots, els quals van veure que, a diferència de la resta d'habitants del Senegal, estaven “enterrats” en els arbres– al dels jueus de la península Ibèrica.

En cert sentit, l'existència de múltiples tabús en les societats exòtiques o, antigament, en les nostres societats invalida els axiomes de la teoria funcionalista que pretén buscar les causes del dinamisme social en la mateixa societat i que, per tant, oblida l'existència anterior d'una pluralitat de grups, ja siguin de dimensions reduïdes, com ara el parentiu i l'aliança –refugi privilegiat dels desplegaments dels famosos parentius de broma–, ja siguin de

grups més complexos, com ara el tabú del cavall en les societats segmentàries “autòctones” de la conca dels Volta, en l'Àfrica occidental, un tabú que expressa el temor que tenen aquestes societats dels cavallers invasors musulmans.⁵ Aquesta obsessió pel cavall que podem trobar en els cultes de possessió del Níger en els quals un geni “cavalca” el posseït –amb la qual cosa s'assimila el trànsit a una parella formada pel cavaller i la seva muntura– és un exemple clar del lligam citat anteriorment entre els fenòmens de sobirania territorial individual i col·lectiva i, al mateix temps, de la percepció del mestissatge com a síndrome d'invasió.

Consegüentment, els grups, per conservar la seva personalitat, necessiten erigir barreres estanques a fi de garantir el poder d'aquells que se situen en la seva cúpula: en la tradició indoeuropea, el rex és aquell que delimita (Bonaviste) i els “ritus d'institució” (Bourdieu) relacionats amb aquests tabús són aquells que, per la seva situació de liminarietat,⁶ garanteixen la redefinició contínua dels diferents grups presents dins d'una mateixa configuració social.

Des d'aquest punt de vista, s'entén que qualsevol transgressió de les barreres simbòliques es percep com una intrusió en el territori d'altres grups, convertint el mestissatge, la hibridesa i la bastardia en la forma d'expressió privilegiada d'aquesta visió del món.

Tal com hem pogut constatar durant els estudis que vam fer in situ a l'Àfrica occidental sobre els pauls, els bambares i els malinkés, el tema de la bastardia representa una autèntica obsessió per a aquests grups, com ho demostra el fet que la restauració septennal de la cabana del Kamabalon a Kangaba, Mali, consisteix, bàsicament, a distingir entre els bons i els dolents; és a dir, entre aquells



El treball antropològic de camp ha posat de manifest que moltes societats africanes han creat barreres per tal de conservar la seva personalitat com també la seva sobirania individual i col·lectiva, per la qual cosa el mestissatge ha estat vist com una síndrome d'invasió en molts casos. Fotografia: família Malinké. © Gaby Gobou.

que de debò formen part de la línia reial dels keites (*yerewolo*) i els bastards (*nyamogoden*). El fet que es produeixin unions, teòricament prohibides, entre un noble i, per exemple, una dona de casta, no invalida en absolut aquest principi de separació perquè, senzillament, les unions signifiquen que els dominants poden transgredir les normes, tal com passa amb l'incest reial, perquè són ells qui marquen els límits, uns límits que només valen per als dominats.

Si bé l'obsessió de la bastardia és habitual en la ideologia de les societats aristocràtiques de l'Àfrica occidental, també representa un tema molt important en els comentaris dels autors indígenes sobre les institucions pròpies i, per tant, cal situar-lo en el mateix pla que la reflexió sobre el "pensament mestís" que preconitzava S. Gruzinski.

D'aquesta manera, Souleymane Kanté, marabú malinké, fundador del profetisme n'ko es lliura a consideracions profundes sobre la qüestió del mestissatge.⁷ En el pla de les relacions interculturals o interracial, es rebel·la contra aquells que abandonen la pròpia cultura en benefici d'una cultura estrangera, en el seu cas, els que abandonen la cultura malinké per la cultura europea. Segons ell, aquest abandonament comporta l'aparició d'un sentiment d'inferioritat (*kisikasa*) en aquells que es desculturalitzen i provoca, simultàniament, el menyspreu per part dels homes de la cultura dominant. D'aquesta manera, es convida els mestissos (*jantara*) d'homes blancs (europeus) i de dones negres a rebutjar la cultura de la mare i a adoptar la cultura i la religió del pare. En el cas dels mestissos –tot i que, en general, han estat abandonats

pels seus progenitors– aquest rebuig de la cultura africana els condueix fins i tot a negar-se a casar-se amb dones negres, tret que sigui absolutament necessari. Aquest rebuig i menyspreu envers els mestissos, un fet relacionat amb la situació colonial, es pot trobar en el marc de les relacions interracials entre els diferents pobles africans. Així, doncs, els mestissos peuls de Wasolon han renegat dels seus orígens negres per identificar-se amb els peuls, tot i que, en la major part dels casos, no tenen ni un pèl de "peul", és a dir, ni un cabell llis al cap, no tenen la pell blanca i no parlen ni una paraula de llengua peul.⁸ No obstant això, S. Kanté no pot evitar constatar que aquest esnobisme dels peuls de Wasolon no els protegeix del menyspreu que els manifesten els autèntics peuls.

Així, doncs, veiem que, per a ell, el mestissatge es converteix en una font de desculturalització, de

4. DOUGLAS, M. *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*. París: Maspero, 1971 (1967).

5. Cf. GOODY, J. *Technology, Tradition and the State in Africa*. Londres: Oxford University Press, 1971, capítol 4.

6. Sobre el concepte de liminaritat relacionat amb els tabús que engloben els "primers ocupants" ndembu, vegeu Turner, V.W. *Le phénomène rituel, Structure et contrestructures*. París: PUF, 1990 (1969).

7. Sobre l'N'ko i sobre l'obra de Souleymane Kanté, vegeu el nostre llibre *Branchements, Anthropologie de l'universalité des cultures*. París: Flammarion, 2001.

8. Sobre els peuls de Wasolon, vegeu el nostre llibre, Amsele, Jean-Loup. *Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. París: Payot, 1990, reeditat el 1999. Per a una revisió crítica sobre el concepte de mestissatge, vegeu també el prefaci de la segona edició, "Heurs et malheurs du métissage", pàg. 1-13.

*Autors com Pierre Bourdieu o
Ulf Hannerz han esdevingut
figures de primer ordre per
apropar-se a la realitat
contemporània, cada cop més
complexa, a partir de proposar
noves eines conceptuais
i/o metodològiques.*



degeneració i bastardització, un fenomen que trobem en el darrer exemple al qual m'he referit, el dels casaments entre els wankares, avantpassats dels malinkés actuals, i els krogbes, aquests pigmeus que serien els primers ocupants del país. Aquestes unions, que d'altra banda serien l'origen de l'ètnia temne de Sierra Leone, efectivament haurien provocat una disminució de l'alçada del conjunt de les poblacions malinkés.

Per tant, darrere d'aquesta teoria del mestissatge, podem veure la raciólogia implícita d'aquesta mena de Gobineau africà que és S. Kanté. La raciólogia sempre es basa en l'oposició de parelles –peuls-negres, wankares-krogbes– i té com a funció instaurar una jerarquia entre els diferents tipus de poblacions, sobretot entre les poblacions de l'interior més desenvolupades i les poblacions costeres més salvatges. Aquest esquema de la teoria de les races i la conquesta que correspon, tal com hem vist, al rebuig dels bastards (*nyamogoden*) per part dels malinkés i que, d'altra banda, trobem en els autors colonials, no impedeix que S. Kanté manifesti opinions completament oposades sobre els matrimonis entre parents de broma i entre membres de castes diferents. D'aquesta manera, Kanté es rebel·la contra la constitució instaurada per Sunjata, fundador de l'Imperi medieval del Mali, durant l'assemblea de Kurukan Fuga, una constitució que prohibeix les unions entre parents de broma (*senanku*), d'una banda, i entre nobles (*tontigi*) i persones de casta (*nyamakala*), de l'altra, cosa que demostra que les distincions de casta únicament són distincions d'ordre professional i que, per tant, en cap cas no impedeixen les unions entre castes diferents. Així, doncs, el fonamentalisme cultural o racial de S. Kanté troba ràpidament els seus límits quan es tracta de defensar els interessos del seu propi grup i, de la mateixa manera que ha ficat en una sola categoria els marabús i les persones de casta (*tontan*), també pretén afavorir els casaments

entre aquest grup i la resta de components de la societat malinké.

És en el marc d'una raciólogia o, el que és el mateix, d'una teoria del mestissatge de geometria variable que S. Kanté defineix la seva doctrina. L'examen d'aquesta doctrina, a l'igual que totes les concepcions indígenes de la hibridesa, té com a objectiu demostrar que les teories locals del mestissatge han de constituir la base preliminar d'una reflexió sobre les migracions de conceptes i d'institucions a través de les cultures.

En les societats antigues o exòtiques però també en la nostra, el mestissatge, la hibridesa, la bastardia, en definitiva, la transpeciació representen una gran obsessió. Com a mostra, les prohibicions del levític respecte al porc com a ungulat no ruminant, els crustacis com a animals marins que no tenen aletes ni escates, els teixits que nosaltres anomenem "mestissos" fets de lli i de cotó, etc.⁹ Totes les societats posseeixen la seva pròpia teoria de la puresa i del mestissatge i caldria ser molt ingenu per creure que aquesta teoria ha desaparegut en la nostra modernitat globalitzada.

Viatge a Transgènia

Què tenen en comú els OGM (organismes genèticament modificats), el PACS i els clons? Aparentment, res. No obstant això, a través del debat sobre aquests tres objectes o instàncies s'expressa una fascinació o repulsa respecte al mestissatge i/o a allò que constitueix la figura inversa, la ipseïtat o la identitat. Més enllà dels riscos reals o suposats que els OMG suposen per a la salut dels humans, s'observa una angoixa, que no és menys real pel fet de procedir del domini del simbòlic i que està relacionada amb la hibridesa.

En el debat relatiu al PACS, la polèmica s'ha centrat entorn de la figura inversa del mestissatge, la de la ipseïtat o de la identitat. Desitjada unànime-

ment per partidaris i detractors, l'esquema de la parella mixta ha rebut, no obstant això, significats diferents: pels detractors del PACS, només les parelles heterosexuales són mixtes, mentre que, pels seus partidaris, totes les parelles i, per tant, també les homosexuals, entren en aquesta categoria. Però el que debò sorprèn és que, en tots dos casos, cap protagonista no ha volgut defensar la identitat o la ipseïtat. Aquesta valoració del mestissatge que, al mateix temps, no és més que l'aspecte simètric de la repulsa que aquest concepte genera, diu molt sobre el basament raciològic de la República.

En efecte, per què la República no es podria basar en l'aliança del mateix amb el mateix? Al cap i a la fi, la concepció republicana de la ciutadania suposa que els ciutadans són àtoms idèntics els uns als altres. Ara bé, contràriament a les aparences o a la imatge que vol projectar d'ella mateixa, la República, en aquest aspecte, hereva fidel de les societats dinàstiques i aristocràtiques d'antuvi, segueix un principi no republicà de fusió, d'assimilació o d'integració d'elements essencialment diferents. Des del moment en què un suposa que la República es basa en la barreja de les sangs ("que una sang impura doni de beure als nostres solcs", diu la Marsellesa), es fa necessari postular orígens diferents corresponents als diferents segments de la població. Sense que en siguem conscients, i sense que en siguin conscients els republicans més implacables, una concepció implícitament poligenista habita, doncs, el nostre imaginari nacional.

Des d'aquest punt de vista, no hi ha cap contradicció entre el dret dels homosexuals a contractar un PACS i el pacte republicà, perquè aquest pacte s'ha de basar, en bona lògica, en la unió d'àtoms o de clons i no en la d'individus que tenen diferents identitats de gènere. Però, per poder admetre això, convé desempallegar-se d'una concepció eugènica de la República, una concepció que és la base de tota opinió positiva o negativa sobre el mestissatge. Sense dissociar la raça de la República, no es podria justificar l'adopció de nens per part de les parelles homosexuals ja que alguns rebutgen aquesta possibilitat basant-se en una concepció que veu en la reproducció biològica el model de la reproducció social. No obstant això, tot i que no hi ha cap motiu pel qual el fill d'una parella heterose-

xual hagi d'acabar essent heterosexual, tampoc no n'hi ha cap pel qual el fill d'una parella homosexual hagi d'acabar essent homosexual. Però, en aquest cas, veiem com de nou és el model genètic el que enfosqueix les representacions dominants de la nostra pròpia societat i, des d'aquest punt de vista, el debat sobre els OGM, el PACS i els clons té, entre d'altres mèrits, el de situar en estat de crisi generalitzada els fonaments biològics del fet social, així com la familiarització de la psicoanàlisi.¹⁰

Mestissatge i globalització

Si, tal com mantenim en el marc d'aquest article, la temàtica del mestissatge és consubstancial en la major part de les societats, si més no, en aquelles que es refereixen d'una manera o altra a una puresa de sang (*limpieza de sangre*), aquesta perspectiva no es pot entendre en cap cas com la característica dels nostres temps, tal com pretenen els teòrics de la globalització.

Entre aquests autors, alguns com Barber¹¹ o Huntington¹² veuen el futur en la forma d'una fre-

9. Sobre aquesta qüestió, vegeu el llibre de Douglas, M. *De la souillure*, op. cit.

10. Sobre la poca precisió respecte al concepte de gen i la reivindicació no crítica de l'herència darwinista per part dels especialistes en genètica, vegeu el llibre de Pichot, A. *Histoire de la notion de gène*. París: Flammarion, 1999. Pel que fa a la crítica de la visió de la parella heterosexual com a necessària per a la instauració d'un ordre simbòlic en el nen, vegeu l'entrevista de J. Butler a *Libération*, 24-25 de juny de 2000.

11. Barber, B.R. *Djihad versus Mc World, Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*. París: Desclée de Brouwer, 1996.

12. Huntington, S.H. *The Clash of Civilizations? Foreign Affairs*, 1993, 72 (3), pàgines 22-49.

13. Clifford, J. *Routes, Travels and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. Sobre aquesta qüestió, vegeu també el llibre de P. Gilroy, *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

14. Hannerz, U. "The Goba Ecumene". A: Hannerz, U. *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Nova York: Columbia University Press, 1992, pàgines 217-267; Glissant, E. *Traité du Tout-Monde*, Poétique IV. París: Gallimard, 1997.

15. En aquest àmbit, el pare fundador dels postmoderns americans és, per descomptat, Bakhtine.



OGM, PACS o altres fenòmens contemporanis han obert el debat sobre la interrelació entre biologia i cultura i, en concret, sobre els fonaments biològics del fet social. Manifestació a París a favor dels PACS.

qüència cada cop més gran dels “xocs de cultures”, mentre que d’altres, en canvi, destaquen una barreja creixent d’aquestes mateixes cultures o d’una criollització del món.

En el darrer llibre que ha escrit, J. Clifford desenvolupa una idea segons la qual les diferents cultures del planeta estarien subjectes a un fenomen de mobilitat generalitzada (*travelling cultures*), el qual dona a les societats contemporànies perfils bàsicament diaspòrics.¹³ Podem trobar una idea semblant en U. Hennerz i E. Glissant. Tots dos insisteixen en el fet que existeix un fenomen de criollització del món.¹⁴ Aquesta idea, treta de la filosofia, la lingüística i la història natural (aclimatació), situa en el mateix pla els fenòmens d’hibridació lingüística¹⁵ i de creuament cultural i, segurament, no és cap casualitat que la defensi vehementment E. Glissant, un escriptor antillà amb una formació antropològica perquè sabem que l’exemple paradigmàtic de les llengües criolles ens el proporciona el Carib.

En el cas d’E. Glissant, la idea d’una criollització del món o, més exactament, la de l’existència de societats o de cultures criolles està molt vinculada a preocupacions de caràcter identitari. Per ell, les cultures criolles o compostes estarien vinculades a un marc geogràfic concret, el de les Antilles, una regió del món amb una població que no es pot definir sense tenir en compte la plantació esclavista i la identitat de la qual es remet al vaixell negrer que va desembarcar en aquestes illes, així com a les barreges posteriors de la qual ha estat objecte. En aquest sentit, per E. Glissant, la identitat antillana pressuposa, en certa manera, la via en la qual s’embarquen totes les cultures del planeta i, per tant, anuncia la criollització del món. A aquest tipus de cultura, barrejada per naturalesa, l’autor del *Discours antillais*, oposa les “cultures atàviques”, és a

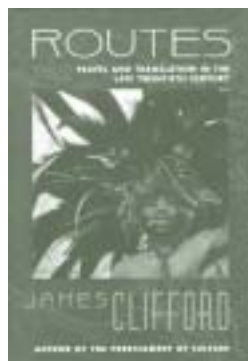
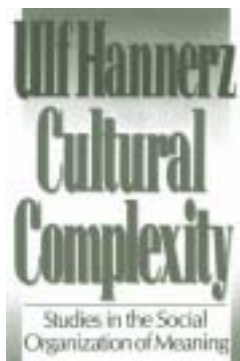
dir, aquelles que es desenvolupen en el marc d’una nació fortament centralitzada com França (P. Nora) o aquelles que es defineixen en relació amb un avantpassat comú real o mític com, per exemple, nombroses societats primitives.

Aquesta dicotomia, agafada de G. Deleuze i F. Guattari,¹⁶ tot i que té el mèrit d’il·lustrar perfectament l’especificitat de les societats antillanes i que explica la focalització dels estudis del Carib en la temàtica de la identitat, també presenta l’inconvenient de racialitzar la resta de societats, en particular, les societats africanes. Definir les societats primitives o exòtiques en termes d’atavisme impedeix reconèixer-hi fenòmens de mescla i de criollització.

En general, convé ser molt prudents respecte a la idea de mestissatge del món o de criollització tal com la defensa, per exemple, U. Hannertz en la seva concepció de l’*ecumena global*.¹⁷ En convertir el procés d’homogeneïtzació contemporània en el producte de la reunió de diferents segments dispersos, certifica la seva pertinença a un problema biològic o genètic que representa l’equivalent d’allò que la teoria de la globalització constitueix en el pla econòmic. En aquest aspecte, la idea de criollització correspon a una concepció poligenista de la població humana, en la qual les diferents espècies serien objecte d’un treball permanent d’encreuament i d’hibridació. Per tant, aquesta reproducció cultural del món representa l’última transformació del pensament biologicocultural tal com s’ha desenvolupat plenament en l’antropologia cultural americana.

És partint del postulat de l’existència d’entitats culturals discretes anomenades “cultures” que un arriba a la concepció d’un món postcolonial o posterior a la guerra freda vist com un ser híbrid.¹⁸ Per escapar d’aquesta idea de mescla per homogeneïtzació i per hibridació, cal plantejar, en canvi, la possibilitat que tota societat és mestissa i que, per tant, el mestissatge és el producte d’entitats ja mesclades, cosa que anul·la completament la idea d’una puresa original.

Per tant, la globalització no comporta l’afebliment de les diferents cultures ni l’enfrontament entre segments culturals dispersos que haurien romàs intactes al llarg de la història. Comporta o



Els treballs d'estudiosos com Ulf Hannerz o James Clifford han esdevingut referents per comprendre la complexitat creixent del món contemporani, tot posant l'accent en el fet que la globalització, més enllà d'una creença generalitzada, comporta més que un afebliment una producció diferencial de les cultures.

acull una producció diferencial de les cultures, la qual hauria de constituir l'autèntic objecte de l'antropologia i de la història contemporànies.

Relacionat amb la idea de la globalització i del mestissatge generalitzat que la globalització comportaria, trobem un tema semblant, el del genocidi. Efectivament, aquest tema ocupa una posició central en la definició de les identitats i de les seves fronteres en l'època actual.

Mestissatge i genocidi

L'esquema dels pobles en vies d'extinció (*dying races*) influeix en el model actual del genocidi en el sentit que l'antropologia del segle XIX, i la de la resta de la història amb molt poques excepcions tret de la contemporània, tot i que tenia ben estudiat com gestionar el salvament dels costums dels aborígens de Tasmània, la Terra del Foc, Austràlia i els maoris, no es plantejava la possibilitat que existissin supervivents. Efectivament, per tal que l'antropologia complís la seva funció museística, calia que els testimonis vius de les diferents cultures haguessin desaparegut de manera real o metafòrica, tal com succeeix en el cas dels museus. I, des d'aquest punt de vista, resulta significatiu que un historiador de l'antropologia tan sagaç com G.W. Stocking Jr només dediqués, després d'haver narrat el relat canònic del "genocidi" tasmà, una nota a peu de pàgina a la temible qüestió dels mestissos, la qual constitueix l'autèntic escull de qualsevol problema de genocidi.¹⁹

Només autors com P. Brantlinger o antropòlegs marginals com N. Thomas han sabut apreciar en la seva justa mesura el que representa la qüestió dels supervivents mestissos per a una antropologia que se situa en el marc del tema del genocidi o en el de la versió eufemista, l'etnocidi.²⁰ Efectivament, aquest tema es basa en la idea d'una autenticitat primordial, al seu torn, íntimament relacionada amb un problema de degeneració. Confrontada amb la història i a la recerca d'altres pobles i altres cultures, aquesta autenticitat només es podria

corrompre, esborrant, al mateix temps, qualsevol possibilitat d'història o de mestissatge abans de l'arribada dels blancs. Aquesta mena d'eurocentrisme a la inversa explica, tal com ha mostrat P. Brantlinger, que els mestissos de Tasmània hagin romàs invisibles als ulls dels europeus, cosa que ha permès que els habitants del continent no hagin fet cas a les seves reivindicacions.

Aquesta invisibilitat dels mestissos i, contràriament el protagonisme de l'autenticitat, són presents en el context australià en el qual serveixen com a justificació del terme *aborigenitat*.²¹ L'afirmació d'una identitat autòctona australiana i negra

16. Cf. l'oposició de l'arrel i del rizoma a G. Deleuze i F. Guattari, *Mille Plateaux*. París: Minuit, 1980.

17. Hannerz, *op.cit*

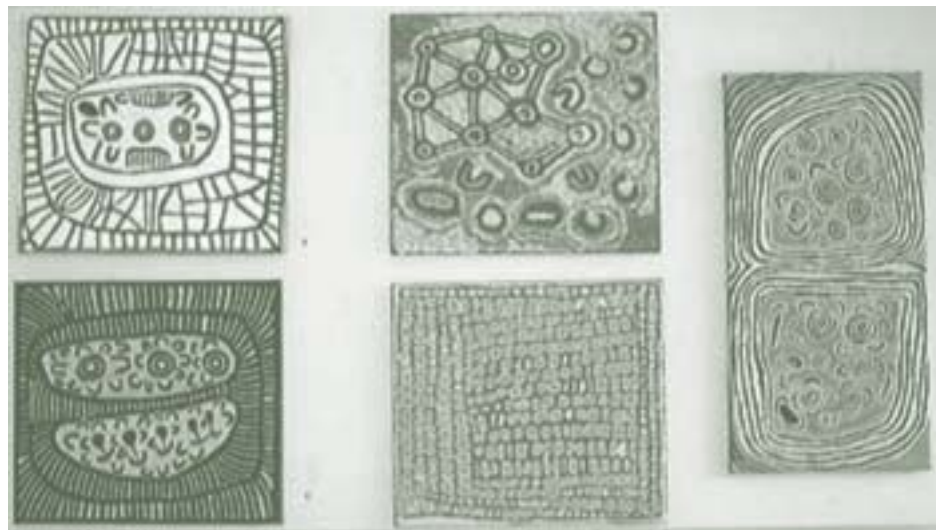
18. Sobre aquesta problemàtica, vegeu, sobretot, les obres de Bhabha, H.K. *The Location of Culture*. Londres i Nova York: Routledge, 1994 i de Young, R.Y. *Colonial Desire, Hybridity in Theorie, Culture and Race*. Londres i Nova York, 1995. Tot i que adopta una posició crítica respecte a algunes d'aquestes obres, el llibre de Gruzinski, S. *Op.cit*, no escapa totalment a aquest defecte.

19. G.W. Stocking Jr, *Victorian Anbthropology*. Nova York: The Free Press, 1987, pàg. 283.

20. Brantlinger, P. "'Dying Races': Rationalizing Genocide in the Nineteenth Century". A: Jan Nederveen Pieterse i Bikhui Parekh (editors) *The Decolonization of Imagination*. Londres: Zed Books, 1995, pàgines 43-56. Thomas, N. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press, 1994. El cas dels indis caribs de les Antilles és, en aquest sentit, paradigmàtic: si la cultura carib no l'hagués salvada un mestissatge sistemàtic fet per negres des del segle XVII, el poble carib hauria desaparegut com a nació molt abans que s'acabés l'Antic Règim. Cf. Sonor Radin, *Le discours identitaire antillais* et la question des origines, tesi de DEA, EHESS, 1993. El mateix hauria passat amb la llengua indiana catawba, el primer parlant de la qual va ser un afroamericà anomenat Núvol Vermell de Tempesta que havia adoptat la identitat catawba. Godard, I. "The Road to Babel". *The New York Review of Books*, 29 de novembre de 2001.

21. Cf. Merle, I. "Le Mebo Case, L'Australie face à son passé colonial". *Annales, Histoire, Sciences sociales*, març-abril de 1998, pàgines 209-229.

Les idees (atavisme, primitivisme, exotisme...) sobre molts pobles no europeus sorgides arran de la colonització comporten que, a hores d'ara, encara sigui difícil analitzar la seva especificitat cultural i social.



diferent de la identitat australiana blanca passa, com en el cas dels tasmans, per recórrer a un problema de races en vies d'extinció, un problema agreujat amb el concepte modern de *genocidi*, el qual permet, al seu torn, formular demandes de reparacions.²² Però en el terme *aborigen*, tal com succeeix amb *autòcton*, *primera nació* o *art primer*, hi ha una ambigüitat que signa la pertinença d'aquest concepte a l'essencialisme i que, per tant, empeny a preguntar-se sobre el sentit de les reivindicacions identitàries que se'n deriven. En efecte, en el cas de l'aborigenitat australiana, l'afirmació d'una originalitat absoluta, que fins i tot pretén destronar el continent africà del seu paper de bressol de la humanitat, no només ignora el procés dolorós del mestissatge forçat (*whitening*) emprès pels europeus, sinó també totes les mescles anteriors. És en nom de l'ancestralitat i de l'autenticitat que els aborígens australians expressen les seves reivindicacions, fomentant, d'aquesta manera, un multiculturalisme que es basa, en darrer terme, en la separació de les diferents "comunitats", mentre que per a N. Thomas la consigna de la mescla concebuda com la capacitat de la cultura aborígen d'integrar les aportacions exteriors podria ser el principi d'una nació australiana interactiva. Tant en aquest cas com en altres, la ideologia new age utilitzada en el moviment identitari australià condueix a valorar una cultura atemporal i a alimentar els fantasmes d'un públic mundial àvid de roba "ètnica", d'espiritualitat i d'ecologia. Des d'aquesta òptica "primitivista", la imatge del "noble salvatge australià" fa impossible la seva contemporaneïtat i engendra estereotips que afavoreixen, al seu torn, les agressions que es cometien contra ells.²³

En segon terme d'aquests conceptes d'ancestralitat i d'autenticitat, conceptes relacionats amb el d'aborigenitat, trobem, doncs, aquest concepte

de genocidi que dóna coherència i consistència al grup dels supervivents mestissos i que permet que aquest grup legítimi les seves demandes de reparacions. En aquest aspecte, el cas dels hereros de l'antic sud-est africà (Namíbia) resulta especialment emblemàtic de la relació que existeix entre el mestissatge i el genocidi. Com que no tenien una unitat ètnica abans de l'arribada dels blancs, els hereros deuen, si és que es pot dir així, l'adquisició d'una cohesió de grup al genocidi gairebé sistemàtic que els van fer patir les tropes alemanyes del general Von Trotha a finals del segle XIX. Si busquem selectivament en el repertori cultural alemany, els supervivents mestissos d'aquest genocidi han constituït realment l'ètnia herero tal com la coneixem avui.²⁴ Amb aquest exemple, crec que s'observa amb claredat l'ardit de la raó genocidiària, així com l'aporia a la qual condueix una utilització descontrolada del concepte de mestissatge.

Mestissatge i connexió

Recurrent a la metàfora elèctrica o informàtica de la connexió, és a dir, a la d'una derivació de significats particulars a partir d'una xarxa de significants universals, aconseguim desmarcar-nos de l'enfocament que consisteix a veure en el nostre món globalitzat el producte d'una barreja de cultures vistes com universos hermètics i a posar al centre de la reflexió la idea de triangulació, és a dir, del recurs a un tercer element per fundar la pròpia identitat. Utilitzant la metàfora de la connexió també es pot demostrar, contra els que defensen la tesi de la globalització contemporània, que aquest fenomen, lluny de ser nou, agafa en realitat la continuació de dispositius de globalització anteriors. Així, en el cas de l'Àfrica occidental –tot i que no hi ha dubte que també es pot aplicar a

L'avenç de l'anàlisi sobre tot el que significa el mestissatge o la hibridació cultural ha permès veure que cal conèixer les reflexions sorgides en les mateixes societats originàries, com és el cas de Souleymane Kanté (profeta de la religió n'ko, Àfrica occidental, segon a la dreta i dempeus, amb els seus els germans i germanes) que va articular tota una teoria racial sobre els prejudicis del mestissatge i de la bastardia.

altres àrees culturals—, en el segle X va començar una primera fase de globalització amb la islamització d'aquella zona, una islamització que va proporcionar un referent universalista amb relació al qual s'han hagut de reajustar les cultures de l'Àfrica occidental. Aquesta fase de globalització musulmana —que, al seu torn, podria ser el relleu de globalitzacions anteriors— és l'etapa a la qual s'ha hagut d'enfrontar la fase de globalització posterior representada per l'acció dels missioners i la colonització europea. Més que no pas un enfrontament entre la tradició africana i la modernitat europea, enfrontament tematitzat per l'antropologia en el marc de l'oposició entre el funcionalisme precolonial i la globalització contemporània, la colonització bàsicament ha representat una fase de contacte entre la globalització musulmana i la globalització cristiana. Des d'aquest punt de vista, el concepte de sincretisme, vist com el producte de la trobada entre regions africanes “tradicionals” i religions universalistes “modernes”, esdevé problemàtic, tret que es defineixi com un mosaic de mosaics, un producte de tots els collages anteriors. Efectivament, el sincretisme només existeix de forma secundària, cosa que anul·la definitivament i llença a les escombraries la idea d'una tradició originària.

Com a conclusió d'aquesta reflexió breu, voldria apuntar allò que ens sembla que és un dels requisits de tota antropologia o història que renunciïn a qualsevol primitivisme i, correlativament, a qualsevol temptació modernista o postmodernista: la necessitat, per reflexionar sobre la qüestió del mestissatge, de postular per a cada època històrica o cada configuració geogràfica una modalitat pròpia d'articulació del fet local al fet global. Les societats encara naveguen en el si de diversos espais-temps, cosa que obliden els antropòlegs funcionalistes i els teòrics de la globalització, dos rols que exerceixen molt sovint els mateixos personatges.



22. Glowczewski, B. “Droits territoriaux aborigènes”. *Ethnies*, tardor de 1985, núm. 3, pàgines 18-25.

23. Per a tot el que precedeix, em remeto al llibre ja esmentat de N. Thomas.

24. Sobre aquesta qüestió, vegeu l'obra de Gewladm, J.B. *Herero Heroes, A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923*. Oxford: J. Currey, 1999.